

## *Artículo de reflexión*

Cuestiones de Filosofía

ISSN: 0123-5095

E- ISSN: 2389-9441

Vol. 3 – N° 20

Enero – junio, año 2017

Pág.: 56 - 76

# **H. Marcuse: cultura y represión, una renuncia a la *felicidad\****

*H. Marcuse: Culture and repression, a waiver of happiness*

**Jhonathan Esneider Villegas-Betancourth\*\***

Universidad del Valle (Caicedonia, Colombia)

Recepción: 8 de septiembre del 2016

Evaluación: 9 de noviembre del 2016

Aceptación: 14 de abril del 2017

---

\* Este artículo de reflexión es producto de la investigación del pregrado (*El concepto de cultura afirmativa en Herbert Marcuse*) y de la de posgrado (maestría en filosofía UTP), sobre el pensamiento de H. Marcuse, especialmente, las ideas que giran en torno a la posibilidad de pensar una cultura no represiva.

\*\* Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío, Candidato a Magíster en filosofía Política y Argumentación de la UTP. Docente catedrático de programa de Filosofía y del programa de Artes Visuales de la Universidad del Quindío. Docente catedrático del programa de Licenciatura en Literatura, de la Universidad del Valle, Sede Caicedonia. Áreas de interés: filosofía política y moral, filosofía contemporánea, estética y teoría del arte, filosofía y literatura.

## Resumen

Este trabajo analiza el concepto de *cultura afirmativa*, introducido por Herbert Marcuse, y lo contrasta con otro concepto más amplio de cultura que este filósofo conceptualiza, producto de sus reflexiones en torno a Freud y su obra *El malestar en la cultura*. En esa perspectiva, se muestra cómo, desde Marcuse, es posible pensar, al menos teóricamente, en una cultura no represiva.

**Palabras clave:** Cultura; Freud; Marcuse; Civilización; represiva.

## Abstract

The main purpose of this article is to analyze the concept of *Affirmative Culture* by the philosopher Herbert Marcuse, to compare it with a broader concept of culture that he conceptualizes as a result of reflecting on Freud's ideas and his work *Civilization and its Discontents*\*. With that perspective, it is possible to think, from Marcuse's point of view, about a non-repressive culture, at least theoretically speaking.

\*Spanish name: El Malestar en la Cultura

**Key words:** Affirmative Culture, Freud, Marcuse, Civilization, Non-repressive Culture.

## INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas que se plantea Herbert Marcuse en su análisis sobre la cultura se puede esbozar como la renuncia al placer que ocasionan ciertos dispositivos, instituciones y entidades sociales sobre los individuos, asumiendo que, incluso, la idea de la razón se impone sobre la idea de felicidad. Parte de esta crítica se puede encontrar en el cuarto ensayo, “A propósito de la crítica del hedonismo”, del libro *Cultura y Sociedad* (1970a); en efecto, allí se ocupa del problema de la felicidad en la sociedad capitalista y de sus fundamentos en la filosofía burguesa, por eso comenta que:

En la medida en la que el individuo aislado debía participar de la generalidad (...), sólo en tanto ser racional y no con la variedad empírica de sus necesidades y capacidades, esta idea de la razón contenía ya el sacrificio del individuo. Su desarrollo completo no podía ser incluido en el reino de la razón: la satisfacción de sus necesidades y capacidades, su

felicidad, se presentaba como un momento arbitrario, subjetivo, que no podía armonizar con la validez universal del principio superior del actuar humano (1970a, p. 97).

Si se mira una de las tesis de este ensayo, por ejemplo, la subsunción del individuo en la vida comunitaria y en los ideales que delinea la cultura, se puede percibir la influencia teórica de Freud sobre Marcuse. Freud, en su clásico ensayo *El malestar en la cultura*, publicado en 1930, plantea que la cultura es la aplicación constante de dispositivos de coerción que se ejercen contra el individuo, en la vida comunitaria, para mitigar la maximización del placer. Siguiendo a Freud, los seres humanos buscan, como un fin y propósito de sus vidas, la felicidad y vivenciar los más intensos sentimientos de placer (1930, p. 8). Esa búsqueda constituirá el principio del placer, en tanto que los seres humanos tienden a alejarse del dolor y prefieren la dicha, la maximización de la felicidad. No obstante, seguir el *principio del placer* parece contrariar los postulados de la cultura, pues esta se basa en la inhibición de los instintos primarios que gobiernan a los individuos.

Freud piensa que para poder consolidar una comunidad es preciso que los individuos acepten los propósitos culturales, ya que sin su asentimiento (fundamento, podría decirse, del contrato social), la civilización sería inalcanzable. No obstante, el precio de la civilización es la renuncia o limitación del principio del placer. Dicha limitación se diversifica mediante varios mecanismos (trabajo, sublimación, amor de meta-inhibida, conciencia moral...), que operan contra los instintos. Así, la base de la cultura es la constante supresión, prohibición y sofocamiento del placer y de la felicidad que los individuos persiguen deliberadamente.

Como se puede ver en Freud, tales instancias represoras son la base de la cultura, pero esta no solo guarda tal aspecto negativo. La cultura es la construcción donde la vida humana supera su vida animal, de modo que cumple el papel de proteger al ser humano contra la naturaleza externa e interna. Sin ella no sería posible, según Freud, la vida comunitaria, ya que en el *estado de naturaleza* no hay la más mínima limitación a los instintos humanos. En el ensayo *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud considera que:

La cultura humana –entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna–; la cultura humana, repetimos, muestra como es sabido, al observador dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con qué satisfacer las necesidades humanas, y, por otro lado, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y, muy especialmente, la distribución de los bienes naturales alcanzables (1927, p. 1).

Pese a que Freud destaca las ventajas de la cultura en la *dominación* de la naturaleza y en el alcance de ciertos progresos, insinúa que en la esfera de la regulación de las relaciones humanas tal avance no es tan satisfactorio, y parece un despropósito que las conquistas culturales sobre los impulsos de los individuos, inclinadas a regular las relaciones humanas, se puedan defender como logros de la cultura. La insinuación devela un hecho histórico: si la renuncia a la libertad ilimitada de la pulsión libidinal se exigía bajo el presupuesto de que en el hipotético *estado de naturaleza* era imposible garantizar la vida, la tranquilidad, la felicidad..., parece ser que en las sociedades modernas la situación no ha cambiado, de ahí el malestar cultural.

Ese punto nodal le hace pensar a Freud (preocupación que hereda la filosofía marcusiana) en la posibilidad de una cultura y sociedad distintas en la que se pueda liberar el placer por medio de la invención de un nuevo tipo de regulaciones humanas, aunque su posición sea bastante pesimista. Al respecto, plantea Freud:

Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegará [sic, léase segará] las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello (1927, p. 2).

Y precisamente, dice Freud, no puede llegarse a ella mientras la satisfacción solo le sea garantizada a un núcleo pequeño de individuos que la obtienen mediante la opresión de la gran mayoría; es por ello que:

(...) cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá –y así sucede en todas las civilizaciones actuales–, es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes participan muy poco (1927, p. 5).

Como se puede cotejar, Freud tenía en mente que era factible una cultura liberadora, que partía de la satisfacción general de las necesidades. Si se tiene en cuenta este detalle, se podrá precisar en qué medida Marcuse bebe de la filosofía freudiana sobre este problema. En consecuencia, es menester aclarar que todo lo que se ha dicho sobre la filosofía freudiana se utiliza como un recurso conceptual que permite ubicar a Marcuse en esta discusión, puesto que él parte de la idea de una cultura liberadora para justificar su proyecto de la construcción de una sociedad racional, basada en una cultura no represiva.

## La cultura afirmativa

Desde el contexto de la sociedad industrial y desde la noción de progreso, la discusión que entabla Marcuse con respecto al concepto de cultura gira en torno a su carácter afirmativo, característica propia del orden burgués, pues, para este filósofo, la cultura afirmativa es producto de un momento histórico determinado, el del desarrollo y consolidación de la burguesía.

Para describir el carácter afirmativo de la cultura se tomarán como referencia dos ensayos de Marcuse: “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, publicado en el libro *Cultura y Sociedad* (1970a) y “Notas para una nueva definición de la cultura”, publicado en *La sociedad opresora* (1970b). En este segundo ensayo, el filósofo alemán establece tanto el propósito de su discusión con respecto a la cultura y su carácter afirmativo, como, paralelamente, lo que podría ser una nueva definición de la cultura desde sus pretensiones. En efecto, específicamente en este ensayo, Marcuse delimita el problema de su discusión en la relación que hay entre la supraestructura (*background*) de la sociedad, que sería la cultura, y su base (*ground*), que se puede considerar como material, con que cuenta a la hora de ver representados y realizados sus fines y valores en la realidad social (1970b, p. 37), aduciendo de paso que se considera que una cultura es, precisamente, cultura si los fines y valores que la constituyen (la felicidad y la libertad universales, a las cuales deben tener derecho y estar sometidos todos y cada uno de los individuos) han estado o están en cierto grado vinculados efectivamente en la realidad social.

Por ende, siguiendo lo anterior, se puede preguntar: ¿es posible considerar que la cultura afirmativa tuvo algún grado de universalidad en el que sus “verdades” y valores se correspondieran con su realidad social? o, por el contrario, ¿será que la noción afirmativa de la cultura es insatisfactoria a todas luces, puesto que, planteará este filósofo, es menester otro tipo de cultura que en verdad traduzca sus valores en la realidad social y los ejecute? Estas cuestiones se resolverán en lo que sigue.

En *Cultura y Sociedad* (1970a), específicamente en el segundo ensayo, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, Marcuse ofrece una serie de reflexiones en cuanto a esta noción. Lo que entiende por cultura afirmativa es la asimilación de los valores culturales al mundo o civilización concreta; esa asimilación, según Marcuse, tiende a la pérdida del carácter cognoscitivo, crítico y acusativo de los valores culturales con respecto a unas condiciones socialmente dadas (problema entre el ser de las cosas y el deber ser de los valores). Lo que él quiere señalar, críticamente, es que en el carácter afirmativo de la cultura se exige que los valores y principios universales, como la libertad (económica, política, ética...), la justicia, la racionalidad y demás, se realicen en el mundo social a como dé lugar, omitiendo, de paso, las situaciones concretas y existenciales en las que se desenvuelven cada uno de los individuos para satisfacer sus necesidades; o sea que se asimilan al *statu quo* estas

premisas, así la realidad se determine en medio de la contradicción, la injusticia, la opresión y la pauperización de la mayoría de los individuos. Entonces, piensa Marcuse que al asegurarse que se puede ser feliz en medio de las condiciones más degradantes de la realidad, se está afirmando y asimilando el elemento negativo y progresista del ideal cultural a la realidad.

No obstante, ¿cuál es la génesis de la acepción de cultura que critica Marcuse para referenciarla en un momento histórico? Para bosquejar una respuesta, el filósofo alemán buscará sus raíces en la filosofía antigua (platónico-aristotélica). Al respecto, indica que desde la antigüedad todo conocimiento tiene como referencia la praxis; por ende, el conocimiento alumbró la lucha por la existencia, y su valoración se define en virtud de su carácter práctico, pues: “Aristóteles pensaba que las verdades conocidas debían conducir a la *praxis* tanto en la experiencia cotidiana, como en las artes y en las ciencias” (1970a, p. 45).

Sin embargo, el conocimiento no conserva una unidad, sino que es dividido por Aristóteles en saberes que corresponden a dos momentos distintos: uno, el saber funcional, donde la injerencia radica en las actividades que tienen que ver con el ámbito de lo necesario para preservar la existencia (trabajo, vestido, alimentación, vivienda...), y, dos, el saber filosófico, cuyo fin es solo el cultivo del conocimiento mismo y no con relación al interés por cosas externas. Al decir de Marcuse, este saber filosófico, en Aristóteles, le representa al hombre el mayor grado de felicidad, la felicidad suprema. No obstante, es desde la filosofía idealista antigua de donde parte la división entre lo bello y lo útil como esferas del saber que no se corresponden. En esa medida, “(...) hay una separación fundamental entre lo necesario y útil, por una parte, y lo ‘bello’ por otra” (1970a, p. 45).

En consecuencia, aparece como contradicción evidente el hecho de que el conocimiento filosófico *ilumine* la organización de las actividades prácticas sobre la base de verdades conocidas por el individuo, puesto que en la organización de la praxis solo intervienen los saberes que corresponden al estadio de lo necesario, o sea, la adquisición de bienes materiales que garanticen la existencia; y el saber filosófico no tiene relación con este reino de la necesidad, sino con la contemplación de las verdades de una teoría pura que se sobrevalora por encima del reino de la contingencia material; así: “la división entre lo funcional y necesario, y lo bello y placentero, es el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la *praxis* burguesa, por una parte, y, por la otra, para la satisfacción de la felicidad y del espíritu en el ámbito exclusivo de la cultura” (1970a, p. 45).

Como se puede evidenciar, esa preeminencia de la teoría pura por sobre la mundanidad del reino material descansa en la consideración de que el ideal del conocimiento filosófico, como la felicidad suprema, no pertenece al reino de los bienes materiales de la civilización,

pues si la verdad y la felicidad supremas reposaran en la adquisición de bienes materiales, la felicidad dependería de algo exterior a sí misma y al individuo, lo cual significaría que existe una inadecuada organización de las relaciones materiales de la existencia (entendidas como reino exclusivo de la mercancía), ya que:

El mundo de lo necesario, del orden de la vida cotidiana, es inestable, inseguro, no libre, no sólo fáctica, sino esencialmente. El manejo de los bienes materiales no es nunca obra exclusiva de la laboriosidad y del saber humano. La casualidad domina en este campo. El individuo que haga depender su objetivo supremo, su felicidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan a su poder: entrega su libertad (1970a, p. 46).

Y, por ende, el bien supremo tendría que trascender esa facticidad. En virtud de ello, piensa Marcuse, los valores e ideas de lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo justo, se aíslan del mundo material de la lucha por la existencia y se idealizan como postulado espiritual de cada individuo o, en la Grecia antigua, como una “profesión” de la cual gozan unos individuos privilegiados que tienen garantizada la satisfacción de sus necesidades materiales y se pueden dedicar al ocio y a la contemplación de ideas.

En este problema, Marcuse transita, específicamente, por el pensamiento de Aristóteles por dos razones: por un lado, le permite criticar la consideración de que existe un mundo de lo necesario y lo útil separado del mundo del *bios theoretikós*, al que solo pueden acceder los *aristoi*, ya que de ahí parte la idea de la separación del mundo de lo verdadero, lo bello y lo bueno, del mundo de las relaciones de la vida material<sup>2</sup>, lo cual lleva, según Marcuse, a trasladar la posibilidad de la satisfacción al reino de la espiritualidad. Por otro lado, porque reconoce elementos materialistas en la filosofía aristotélica que vinculan al hombre con la búsqueda de la felicidad como bien supremo, y como tal, según Jaramillo, “(...) ésta tenía que trascender las formas materiales de la vida existente, tenía que trascender la facticidad del mundo terrenal” (Jaramillo, 1999, p. 195).

De la misma manera, Marcuse apunta a un momento neurálgico que diferenciará la filosofía clásica de la filosofía burguesa, en cuanto al concepto de cultura. En la filosofía aristotélica, según Marcuse, no había pretensión alguna de “democratizar” y universalizar los valores culturales, en cambio, desde el ideal humanista antropológico del mundo y la praxis burguesa, se considera que estos son una vía directa a la humanización del hombre y, por ende, deben tener un criterio de universalidad. Así, plantea Marcuse:

---

<sup>2</sup> Esta división que hace Aristóteles entre la vida contemplativa y los menesteres del reino material (que, de hecho, también son importantes, aunque claramente subordinados al orden reflexivo) se puede seguir en casi toda la *Ética nicomáquea* (1998) y, de manera precisa, en todo el libro X, a saber, “Naturaleza del placer y de la felicidad”, puntualmente, de la página 397 a la 401.

Aristóteles no sostenía que lo bueno, lo bello y lo verdadero fueran valores universalmente válidos y universalmente obligatorios, que “desde arriba” debieran penetrar e iluminar el ámbito de lo necesario, del orden material de la vida. Sólo cuando se pretende esto, se crea el concepto de cultura que constituye un elemento fundamental de la *praxis* y de la concepción del mundo burguesas (1970a, p. 47).

De tal manera que, cuando hay unos valores que se asumen como universales y obligatorios para todos los individuos, se inaugura lo que se puede denominar cultura. Pero habría que señalar que los valores son *aceptados* por los individuos; hecho que hace necesaria la existencia de ciertas clases sociales que sean las depositarias de las verdades supremas que consideren que es la cultura la que humaniza y separa al hombre de la naturaleza animal; es decir, el hombre culturizado supera el *animalitas* y hace el tránsito hacia el *humanitas*. Es así como la cultura, en la modernidad, fue el vehículo para la humanización.

Desde estos puntos de vista, se presenta un giro de tuerca radical entre la teoría antigua (sobre la idea de bien supremo) y la cultura propia de la época burguesa, en la cual la universalidad es un rasgo distintivo (en la filosofía antigua la valoración de los bienes supremos estaba reservada a los filósofos, mientras que para la cultura burguesa esta es una labor de cada individuo). También lo son, por un lado, las ideas de la ilustración<sup>3</sup>, del hombre, de la humanidad, de su participación en la división social del trabajo y la libre competencia (compra-venta del trabajo), y, por otro lado, los presupuestos liberales (nociones como la de individuo, individualismo, propiedad, mercado libre, soberanía de la ley...), el flujo de mercancías y la liberación del comercio, donde se entienden las necesidades personales unívocamente bajo el criterio de la mercancía.

En efecto, para Marcuse, la cultura, al considerarse universal, cambia la idea del privilegio de una clase sobre el patrimonio de los valores por la idea universal del hombre abstracto, según la cual, todos los hombres deben someterse a los valores culturales, en la medida en que tienen la misma posibilidad de tener una relación tanto con la mercancía y los objetos de satisfacción de las necesidades materiales, como con los bienes ideales de la cultura, o sea, con lo bello, lo bueno, lo justo, con la verdad, con la idea de Dios (1970a, p. 49).

---

<sup>3</sup> Al mencionar que la noción de cultura a la que se alude está fundamentada en las ideas de la ilustración, ello se refiere a que desde dicho fenómeno histórico, originado en Francia y que se fue extendiendo en toda Europa a lo largo del siglo XVIII, la cultura burguesa europea, en su lucha con la nobleza y el absolutismo, puso en marcha una empresa cultural que defendía ideas como la búsqueda de la felicidad, la supremacía de la razón, el laicismo..., entre otras, que son características de la noción de cultura afirmativa. En efecto, en la *Ilustración*, según Arriaza (1996), como “desmitificación del mundo”, el hombre se emancipa de la naturaleza e intenta explicar los fenómenos utilizando su conocimiento. Se libera al individuo, en pos de su autonomía e independencia, de las contingencias del mundo; se defiende la idea de la razón como la capacidad de juzgar todo de manera libre y racional de acuerdo con el conocimiento y experiencia de cada sujeto, sin ninguna presión externa (Arriaza, 1996, p. 169).



Hombre abstracto, porque para este filósofo ese ideal universal del hombre, como un ser realizado y emancipado, no se da en la existencia concreta de los individuos, es un mero postulado.

Siguiendo esta línea de ideas, Marcuse distingue dos acepciones del concepto de cultura. En una, se precisa la vinculación –unidad– de unos “bienes espirituales” (felicidad, libertad, autonomía...) con el proceso histórico de la sociedad en el reino de la necesidad (producción de los bienes materiales producto de la división social del trabajo); en la otra, la unidad histórica entre bienes materiales y espirituales en el todo de la vida social es contrariada. Esta segunda acepción será la que Marcuse denominará *cultura afirmativa*, concepto que surge de una determinada forma histórica en la que se realiza una separación entre la dinámica anímico-espiritual (determinación de fines y valores últimos de la humanidad) y la dinámica social de la civilización (como reino de las necesidades, del trabajo, de los productos materiales). Esta noción hace del reino de los valores culturales una “realidad” independiente que goza de mayor valor que la realidad concreta de la lucha por la existencia, donde todo es necesidad y contingencia.

De tal manera, la cultura es considerada el rango o dimensión más elevada de la autonomía, la felicidad, la libertad y la realización de la humanidad, y, al contrario, el reino de la necesidad, del trabajo, de la adecuación de comportamientos socialmente necesarios pertenece a otro nivel más bajo, donde el hombre está sujeto a la heteronomía y a las condiciones y necesidades externas. Para Marcuse, esta definición tiene un carácter afirmativo que exige la universalización de los bienes que la humanización otorga y que son responsabilidad de cada sujeto; en efecto, la afirmación de este mundo espiritual de valores se proyecta incondicionalmente como obligatoria para todos y susceptible de realización desde la *interioridad*, sin modificación alguna de la situación fáctica de cada individuo; dicho de esta manera, la realización efectiva de estos fines es desplazada hacia el interior de cada uno, quien es responsable de realizar en su ser los ideales de la cultura y la humanidad, independientemente de los condicionamientos reales y concretos, lo que equivale a decir que se puede ser libre, feliz, autónomo y racional internamente, así materialmente la vida concreta sea pauperizada en todos sus ámbitos. En estas circunstancias se recrea, en el campo cultural, una aparente unidad, libertad y felicidad que se aísla del deber ser del individuo en su vida concreta, en sus relaciones sociales, en su lucha por la existencia, en la realización material de estos principios.

Ahora bien, este campo de apariencia, según Marcuse, tiende a eliminar los fines genuinos de la cultura en tanto elementos antagónicos de la realidad social, pues si los fines culturales se traducen en libertad, felicidad, autonomía..., son contrarios a su realización efectiva, contradicen las instancias concretas de la existencia (pobreza, injusticia, opresión...), es decir, denuncian; sin embargo, al ser contrarios a la realidad, la cultura

afirmativa los internaliza, los vuelve una realización del espíritu, lo que los convierte en una ejecución aparente en medio de la contradicción de la vida concreta.

De tal manera, los valores culturales van perdiendo el carácter antagónico con respecto a las circunstancias de la realidad social; por lo tanto, es en el modo de la apariencia donde la función de los valores culturales se asimila y se afirma, fortificando la actividad de las instituciones y de la dinámica social donde se administra y dosifica la “satisfacción” de los valores culturales: se puede contemplar lo bello en un museo de arte; se puede ser libre al elegir entre un empleo, un producto, un lugar para visitar; se puede ser feliz mediante la satisfacción de las necesidades materiales<sup>4</sup>.

En esa perspectiva, se configura una separación entre los fines y exigencias de la cultura y su realización en la realidad social. En esta escisión es donde se manifiesta la tensión entre cultura y civilización, entre medios y fines, pues en la civilización, aparentemente, pueden ser aliviadas las necesidades (gracias al progreso técnico, tecnológico, a la acumulación de riqueza y bienes materiales) materiales, lo que garantizaría la satisfacción de las condiciones de existencia de cada individuo. En esa medida se daría paso a la realización de los fines culturales, pero tal realización ha sido nula en uno y otro nivel; muestra de ello sería la explotación, la opresión, la pobreza, la injusticia, la violencia generalizada; lo que recrea, siguiendo a Cruz Kronfly, la promesa fallida del relato sagrado y del relato moderno, a saber, el progreso de la humanidad: el cese del sufrimiento y la abstinencia, la realización de la felicidad; promesa “(...) fundada también en el deseo, dispositivo psíquico que es para el hombre el origen de toda idea de futuro y el fundamento de toda promesa que se supone se cumplirá en los tiempos que vendrán” (Cruz Kronfly, 2007, p. 72).

Por lo tanto, bajo la crítica a la cultura *afirmativa*, y en contraposición a esta, Marcuse afirma que, en las relaciones materiales de existencia, los fines culturales son solo categorías puras que no se traducen en la realidad social; es decir, que la libertad solo existe como categoría conceptual del pensamiento, mas no como realización efectiva en el mundo material.

### **Cuatro momentos en la génesis de la cultura afirmativa.**

---

<sup>4</sup> Aquí se puede percibir claramente la influencia de Adorno en la filosofía de Marcuse, específicamente en sus ideas sobre la industria cultural, esbozadas tanto en *Teoría estética* (2004), como en *Crítica cultural y sociedad* (1984). Al respecto, en este último libro, Adorno plantea algo que le casa a Marcuse con relación al papel que ejerce la industria cultural como institución que oferta el arte, la diversión, que dosifica la experiencia estética. Afirma Adorno: “Al modo como la cultura surgió del mercado como algo que se destacaba de lo inmediato, de la esfera de la propia conservación en el tráfico, la comunicación y el entendimiento, al modo como en el capitalismo maduro casó con el comercio y sus portadores fueron ‘terceras personas’, mediadores como los comerciantes. (...) Su enajenación de lo humano culmina en la docilidad absoluta a las exigencias de una humanidad que el vendedor ha convertido en clientela. En nombre de los consumidores, los que disponen de la cultura suprimen de ella lo que le permitiría salvarse de una total inmanencia a la sociedad existente, y no dejan de ella más que lo cumple en esa sociedad un objetivo inequívoco” (Adorno, 1984, p. 234).

Según lo que se ha expuesto, Marcuse considera que en la cultura afirmativa se dan dos procesos simultáneos: uno de internalización y otro de afirmación de los valores culturales; con la internalización, la realización de los principios de la cultura burguesa queda confinada a la vida privada, a la espiritualidad; pasan de ser ideas negativas<sup>5</sup> a ser postulados, y con la afirmación se considera que es posible la realización de los principios culturales en la vida privada, en el espíritu, pese a que la vida concreta y material de los individuos esté en franca contradicción con su plena satisfacción. En ese contexto, se pueden señalar algunos puntos y momentos teóricos relevantes en la formación de dicho concepto.

### ***La filosofía idealista.***

En la filosofía antigua se realizó una división de las actividades entre bellas, necesarias y útiles. Las actividades encaminadas hacia lo bello son superiores, no pertenecen al mundo de las relaciones y los objetos materiales, por lo tanto, la búsqueda de la felicidad trasciende el plano de los hechos, de las formas materiales de la existencia; así, pues, el mundo de lo verdadero, lo bello, lo bueno es ideal, está más allá de las condiciones y contingencias de la vida existentes. Al respecto, considera Marcuse que, aunque las actividades de lo bello contradijeran el materialismo de la *praxis* burguesa, al reclamar que la humanidad debe ser conducida más allá de las relaciones económicas, aquella dejó la realización de la humanidad en el plano exclusivo del pensamiento y el espíritu (conocimiento de la verdad) y no en la modificación de las relaciones sociales de existencia que procure una nueva organización del trabajo y el placer, donde una nueva cultura fuera plausible. Por eso, “La cultura afirmativa [...] es, en sus rasgos fundamentales, idealista. A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal; a la miseria corporal, con la belleza del alma; a la servidumbre extrema, con la libertad interna; al egoísmo brutal, con la virtud del deber” (1970a, p. 52).

Aquí Marcuse critica de manera directa lo que, en su idea, ha sido el curso de la cultura, es decir, una especie de afirmación idealista; se puede notar, además, el aire un poco pesimista de su pensamiento, que va a permear gran parte de su obra, sobre todo en lo que a su visión le reflejan las sociedades totalitarias o unidimensionales, ya sean estas fundadas desde lo

---

<sup>5</sup> Cuando se menciona el carácter negativo de los principios culturales enarbolados por la filosofía y las revoluciones burguesas, se aduce el rasgo crítico que tienen las ideas o principios ilustrados –“*sapere aude*”, como incita Kant (1994) en su ensayo “¿Qué es la ilustración?”– con respecto a la situación fáctica, pues de hecho la idea kantiana del imperativo categórico, como principio objetivo de la moralidad basado en la buena voluntad, según el cual *se debe actuar, tanto en la persona de uno, como en la de los demás, haciendo uso de la humanidad siempre como un fin y nunca simplemente como un medio* –cursivas mías– (Kant, 2007, p. 41-43), contradice las prácticas de las relaciones humanas donde los individuos están enfrentados solo como objetos de cambio. De ahí la consideración de ideas progresistas defendidas por Marcuse, no como empresa de la burguesía, sino como tareas de la humanidad.

político, lo económico o lo consumista. Esta actitud teórica, entre la de muchos otros pensadores contemporáneos del siglo XX, es criticada por Berman (1989) en la introducción de su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*; allí afirma que:

Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y sus contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos. Sus sucesores del siglo XX se han orientado mucho hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones burdas. La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neoolímpico, en ambos casos es concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos. Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas (p. 11).

Berman sitúa a Marcuse en esta discusión de los observadores monolíticos de la modernidad a raíz de las ideas de *El hombre unidimensional* (1969), hecho que es un poco injusto con el filósofo alemán, porque el Marcuse de los años setenta abre una veta distinta, en la cual se plantean posibilidades a esa unidimensionalización de la vida y a la construcción de una sociedad racional basada en principios no represivos, en una cultura no-represiva, en una racionalidad erotizada; ideas que se pueden seguir en algunos de los textos ya citados, como también en sus libros *La dimensión estética* (2007), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y *Eros y civilización* (1981), entre otros<sup>6</sup>.

### ***El concepto de persona, humanidad y formación cultural.***

La persona y su personalidad giran en torno al individuo como mónada. Al individuo nadie le suprime la carga de su existencia, pero nadie le prescribe qué debe y puede hacer (salvo la Ley). Él, como un ser de razón, debe juzgar todo de acuerdo con su propia facultad de pensar, de acuerdo con su propio conocimiento; es el individuo quien, como un yo cognoscente, constituye el mundo a partir de una serie de herramientas y estructuras *a priori* del entendimiento que le permiten organizar y aprehender los fenómenos que acaecen en la naturaleza. Esta cualidad del hombre como ser pensante, le hace mantener una relación consigo mismo y, a la vez, con los demás individuos, pues la realización general del hombre surge con la comunidad de personas libres y razonables, donde todos

---

<sup>6</sup> No obstante, el mismo Berman, en la introducción —a manera de queja—, considera que esa visión de Marcuse ha estado ribeteada por la influencia de *El hombre unidimensional*, más que por sus otros trabajos (1989, pp. 16-17).

tienen las mismas posibilidades de realización de su humanidad, de todas sus potencialidades (pero este es un fin que la cultura no puede satisfacer).

La formación cultural se orienta hacia la humanidad, que es el mayor grado de superioridad en la naturaleza; o sea, que la cultura nos libra de la barbarie del estado natural. En efecto, el hombre es educado para la razón, la libertad, para los gustos más delicados, para el dominio de la naturaleza; hecho que le permite trascender su mera existencia animal para que sea sensato y justo. Como lo anterior no acontece o lo hace de manera parcial en la vida concreta, la labor cultural de la educación se inclina hacia la disciplina del individuo para que soporte las contradicciones de la existencia social. Por ello, aduce Marcuse, los postulados de la humanización son cualidades del alma y no principios que rigen las relaciones humanas.

### *El alma.*

Según Marcuse, la idea del alma surge de la literatura del Renacimiento<sup>7</sup>, ya que había que librar al menos una parte del individuo de las relaciones económicas. Como el alma y el pensamiento no son objeto de intercambio económico, se convirtieron en el depositario de la realización interna de los fines culturales. El alma pura, noble (como no es ni valor, ni mercancía, ni objeto), es un ejemplo de que no todo es permeado por las relaciones económicas.

Como los principios de la cultura en la existencia material están sumergidos en la dinámica económica, son internalizados y se pueden realizar en el alma; el alma es superior al cuerpo y a las relaciones concretas de existencia, por lo tanto, es bajo ese fundamento que se rechaza el cuerpo y todo lo mundano. En efecto, independientemente de las contradicciones de clase, el alma puede realizar los proyectos de la cultura.

### *El arte.*

---

<sup>7</sup> Al respecto, Marcuse sostiene una discusión con algunas versiones y acepciones de la cultura de diversos autores, como Herder, Alfred Weber y O. Spengler. Su discusión con ellos se centra en que su marcado interés por los valores del espíritu y su animidad es un valor constitutivo de la cultura afirmativa, en tanto valoración de un mundo del alma y de la internalización de los valores últimos, por sobre sus realizaciones en el mundo concreto. Por ejemplo, siguiendo al propio filósofo de la Escuela de Frankfurt –quien critica dicha posición por la puntualidad valorativa sobre los valores anímicos de la cultura–, A. Weber define la cultura como “(...) aquello que es expresión espiritual (anímica), querer espiritual (anímico) y, por lo tanto, expresión y querer de un ‘ser’, de un alma...”. De la misma manera, en un pie de página, que corresponde a esta misma parte del texto, se refiere al concepto de cultura de Spengler, quien la define como “(...) la realización de las posibilidades anímicas”.

Para este pensador, el arte, en esta noción de cultura, es un bálsamo, un elemento que actúa como sedante de la realización de la felicidad. La belleza es tomada como un goce placentero, bueno, aunque espiritual, racional y “animado”. El arte, pese a que brinda instantes de placer, y puede mostrar que sí es posible la felicidad y el goce, es convertido, siguiendo a Entel, en la eternización del instante feliz (Entel, 1999, p. 91-92)<sup>8</sup>.

Una obra de arte, al igual que su propósito, es un somnífero que apacigua el ansia de felicidad; con ello, se vuelve en el relajante y la justificación del *statu quo*. En efecto, la felicidad sí es posible en el estado actual de la existencia, y si necesito relajar esa carencia, la obra de arte hace parte de la sublimación y cumple su papel en la cultura<sup>9</sup>. No obstante, plantea Marcuse: “Sólo cuando se suprima la vinculación con el ideal afirmativo, cuando se goce de una existencia sabia, sin racionalización alguna y sin el menor sentimiento puritano de culpa, es decir, cuando se libere a los sentidos de su atadura al alma, surgirá el primer brillo de una cultura” (1970a, p. 66).

### *La totalización y la asimilación de la cultura en la civilización.*

Cuando Marcuse encara el problema de la afirmación cultural y, de la misma manera, se refiere a algunos elementos y raíces teóricas que propiciaron aquel carácter afirmativo, no está más que denunciando cómo la cultura se ha insertado y positivizado en el mundo de las relaciones materiales de la existencia. De ahí que, con la asimilación positiva de los ideales burgueses en el *statu quo*, se movilice la totalidad de las potencialidades humanas y naturales hacia la unidimensionalización del hombre y el mundo.

La afirmación cultural es condenada por Marcuse como la negación de los criterios progresistas y críticos de los predicados culturales europeos ilustrados, lo cual, al pensar del filósofo, es una *traición* de la clase burguesa contra los propios principios enarbolados en sus revoluciones, tanto político-filosóficas como económicas. En consecuencia, la organización de las relaciones humanas y de los medios de adquisición de productos para la satisfacción de las necesidades de la existencia entra en franca lid con las ideas de libertad, justicia e igualdad abstractas, puesto que las tendencias sociales de organización de la vida y de los productos contradicen de hecho esas ideas progresistas; esto ha configurado una organización de las relaciones humanas completamente irracional, en la que los fines

---

<sup>8</sup> Allí la filósofa argentina Alicia Entel hace referencia al ejemplo propuesto por Adorno y Horkheimer en torno al mito de Odiseo y el papel del arte en la sociedad capitalista.

<sup>9</sup> Piensa Marcuse que la industria cultural tiene la facilidad de cooptar cualquier rasgo crítico de la obra de arte y asimilarlo al ideal cultural. Por ello afirma, en el ensayo “Algunos comentarios sobre Aragón: el arte y la política en la Era Totalitaria”, que “Todas las denuncias son absorbidas con facilidad por el sistema denunciado. (...) El arte revolucionario se está poniendo de moda y volviendo clásico. El *Guernica*, de Picasso, es una pieza de museo venerada” (Marcuse, 2001, p. 243).

culturales han sido asimilados por la civilización, incluso ese espacio íntimo desde el cual se podía concebir un orden distinto de la realidad.

En otras palabras, mientras que los valores culturales, por ejemplo, el de la libertad, tienen características absolutas y universales en su concepción, tal condición no se cumple en la vida individual y social concreta de cada uno de los individuos, como tampoco en el mundo del trabajo, ni en el nivel de las necesidades y conductas “socialmente útiles”. En efecto, en tanto que los valores culturales puján por la realización de las potencialidades de cada uno de los individuos, para cuya tarea se requieren condiciones de libertad, las dinámicas de la civilización exigen otro tipo de condiciones, como el operacionismo y el conductismo, por medio de las cuales se pueden reducir y negar, hasta la más mínima expresión, los valores culturales. Es por ello que, afincados en los principios de la cultura, se podrían pensar posibilidades distintas que contradicen un orden existente; de ahí la necesidad de asimilar la contradicción en el orden de la civilización. Así la cultura se torna ideológica, al considerar que, por medio de los bienes materiales, producto del trabajo social acumulado, se pueden realizar sus fines; ello equivale a decir que la civilización potencia la libertad, pues se puede elegir un trabajo, un producto; realiza la felicidad, pues se puede disfrutar del esparcimiento y el relax, y realiza la igualdad, pues cualquier persona puede acceder a las grandes manifestaciones del arte.

Así organizada la civilización, sus instituciones venden, organizan, regulan, dosifican, compran la *cultura*, la ofrecen masivamente y la adhieren al mundo de la utilidad, la vuelven operativa, *edificante*, y con ello, para Marcuse, desaparece de los valores culturales todo el carácter cognoscitivo, crítico y acusativo con respecto a unas condiciones dadas.

De tal manera, el mundo de la civilización, del progreso técnico y tecnológico, ha tomado las veces de una racionalidad tecnológica (*instrumental*) que se reduce a meros medios de ejercicio de dominio y poder, donde el aparato técnico determina cuáles son las necesidades individuales y sociales (por ejemplo, el aumento en la capacidad de consumo) al margen de unos fines que determinen otras necesidades. Asimismo, piensa Marcuse, a los individuos se les ha limitado su capacidad creadora en el ejercicio alienado del trabajo, perdiendo de paso su libertad.

Con esas ideas, Marcuse arguye que hay una real tensión entre cultura y civilización que no ha sido subsanada, pese al denominado progreso técnico o aumento de los bienes materiales que garantizarían, supuestamente, la satisfacción de las necesidades de la existencia. Por el contrario, hay una racionalidad instrumental, operativa, dominadora que oculta, bajo la modalidad de múltiples comodidades, un universo de contradicciones, ya que la mayor cantidad de productos, bienes y servicios no han garantizado de ninguna manera ni la igualdad, ni la satisfacción de las necesidades de todos los individuos, ni la felicidad

material propuesta por el consumo, ni la libertad de hacer uso de los anteriores prerequisites para la emancipación.

Ahora bien, hay que reconocer dos puntos relevantes en el pensamiento de Marcuse: primero, que su crítica a la cultura afirmativa y la racionalidad instrumental no se realiza solo en contra de la sociedad industrial avanzada, sino también en contra de otras instancias históricas en el curso de la producción intelectual y material humana (el idealismo, el positivismo, el propio marxismo...); segundo, que la crítica es, para este filósofo, un elemento negativo que le permite evidenciar la irracionalidad del sistema y, a la vez, pensar en la construcción de una sociedad distinta al confrontar lo que es con lo que podría ser, lo que hace de su pensamiento, desde esta perspectiva, algo más que la mera crítica. Es por ello que, en esa segunda instancia (que podría considerarse propositiva), ante la totalización del dominio de la vida y de las relaciones humanas bajo la lógica del capitalismo y de la racionalidad instrumental, Marcuse ve la posibilidad de una nueva definición de la cultura que derive en una organización distinta de las relaciones materiales de la existencia.

Entre tanto, si desde otra definición de cultura se puede organizar de manera distinta la sociedad, habría que contar con la realización de sus valores supremos en la realidad social; lo que significa no solo recuperar el carácter progresivo y crítico de muchas de las ideas culturales de la ilustración y de la gran filosofía (Kant-Hegel), pues para Marcuse la cultura no podría perder de vista aquellos elementos progresistas, sino pasar de la organización institucional de la cultura y la dosificación mediatizada de sus verdades, a su realización efectiva. Por lo tanto, como lo piensa este filósofo, otro tipo de organización de la vida y de la cultura es necesario, una cultura en la cual no haya disociación con la civilización, sus bienes materiales y sus instituciones, sino que, por el contrario, sea posible pensar otra organización del reino de la civilización, en la cual se puedan realizar efectivamente los postulados culturales, más aún cuando la institucionalidad de la lógica burguesa unidimensionaliza al hombre y reduce sus potencialidades; por eso dice, en *La sociedad opresora* (1970b):

(...) no se trata de los avatares de un ideal romántico –la necesidad de otro tipo de sociedad y cultura– cualquiera que sucumbe al progreso tecnológico, ni de la progresiva democratización de la cultura, ni tampoco de una mayor igualdad de las clases sociales, sino más bien de la falta de espacio vital para el desarrollo de la autonomía y de la oposición, la destrucción de un refugio, de una barrera contra el totalitarismo (1970b, p. 42).

Así pues, Marcuse, además de pensar en la recuperación de los elementos negativos de la cultura, precisamente como valores de la humanidad y no como los valores afirmativos de una clase social, considera que no se puede eliminar el deber ser, ni la utopía de la historia y de la dialéctica de la sociedad, pues eliminarlas es renunciar a las posibilidades de una



nueva organización racional de la sociedad, es suprimir de las relaciones humanas y de su historia un elemento dinámico.

Si bien este problema de la asimilación de la cultura en la civilización se puede bosquejar a partir del ensayo “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, es en “Notas sobre una nueva definición de la cultura” donde se encuentra más marcado el momento de la totalización de la vida en la civilización, del dominio de las instituciones sobre la mente humana, pero también donde el filósofo alemán expone algunos elementos para una nueva definición de aquella. Cuando Marcuse indica en ese segundo ensayo que asume, de manera preliminar, el concepto de cultura manejado por Webster, según el cual es “[el] complejo de creencias, conocimientos, tradiciones, etc., que constituyen la supraestructura de una sociedad” (1970b, p. 37), parece ser que tal concepto soslaya el de la civilización, y que se entienden por separado; empero, al afirmar que el papel de una cultura es ver traducidos sus postulados en la realidad social (valga la repetición), se puede interpretar que se relacionan los valores de una cultura con su base, o sea, con las instituciones y organizaciones sociales llamadas a regular las relaciones entre los hombres y a procurar la repartición de los bienes materiales de la civilización producto del trabajo social acumulado.

En virtud de esa posible relación entre cultura y civilización, la cual se comenta en el segundo ensayo citado, se puede pensar que si una cultura lleva el nombre de cultura, en razón de la realización de sus principios más relevantes, es menester que, en el reino de la civilización, que es donde se realizarían esos valores, las instituciones cumplan su rol; por eso, dice Marcuse:

(...) la cultura resulta así el conjunto de fines morales, intelectuales y estéticos (valores) que la sociedad considera como meta de la organización, división y dirección del trabajo, el provecho que se considera puede alcanzarse con el modo de vida (*way of life*) que ella ha constituido. Por ejemplo, el aumento de la libertad personal y pública, la reducción de las desigualdades que impide el desarrollo del “individuo” y de la “personalidad” y una administración racional y eficiente... (1970b, p. 37).

Al cumplirse fácticamente esa situación en la cual las instituciones y los logros de la civilización son la base de la posible realización de los valores culturales en la realidad social, la cultura sería más que una mera ideología, y su correspondiente definición debería ser que: “(...) la cultura –sería– un proceso de humanización, caracterizado por el esfuerzo colectivo de proteger la vida humana, pacificar la lucha por la existencia, manteniéndola dentro de los límites justos, estabilizar la organización productiva de la sociedad, desarrollar las facultades intelectuales del hombre, reducir y sublimar la agresión, la violencia, la miseria” (1970b, p. 38).

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo anterior, se retoman las preguntas antes formuladas: ¿es posible considerar que la cultura afirmativa tuvo algún grado de universalidad en el que sus “verdades” y valores se correspondieran con su realidad social? o, por el contrario, ¿será que la noción afirmativa de la cultura es insatisfactoria a todas luces, puesto que, planteará Marcuse, es menester otro tipo de cultura que en verdad traduzca sus valores en la realidad social y los ejecute?

Si se sigue toda la disquisición marcusiana, el panorama que se encuentra es que la cultura afirmativa sí es una cultura, en tanto que realizó sus principios, pero los realizó falsamente, no en el curso del progreso material de la existencia, sino en el curso espiritual de la existencia; es por eso que al ser asimilada la cultura en el mundo de la civilización, aparentemente concreta sus fines; no obstante, es esa concreción un momento de mera apariencia, pues es contradictorio afirmar que existe *de facto* la libertad universal, cuando múltiples sectores de la sociedad carecen de ella y se encuentran oprimidos de diversas formas, ya sea desde la homogeneización de la opinión, hasta la opresión física y la opresión económica; es, entonces, una franca contradicción del ideal el que se afirme la universalidad, la benignidad y la realización de la felicidad y la satisfacción de las necesidades, cuando amplios sectores de la población mundial, por no decir la mayoría, viven en condiciones de pobreza y hasta de indigencia. Sin más, está validada la opción de decir que la cultura afirmativa realizó y realiza sus ideales en el mundo material, pero igualmente se está validado para contradecir tal realización como mera apariencia y develar sus contradicciones internas, su “mala” realización efectiva y su inadecuada organización de las relaciones sociales.

Este aspecto revela, análogamente, el papel de negatividad que le otorga Marcuse a la cultura, pero, además, con base en la segunda pregunta, se puede decir que él considera que es necesaria otra formulación de ella, ya que la cultura afirmativa es reducida e insatisfactoria para realizar efectivamente sus ideales en el curso de la existencia material. Por eso, en otro tipo de sociedad, que sea *verdaderamente racional*, la organización de la vida y de las relaciones humanas gira en torno a los ideales más progresivos de la cultura y a su realización efectiva en la realidad, en la cual las necesidades no se determinan por la economía, como un ente despersonalizado de los individuos, sino por la libre decisión de individuos racionalmente autónomos.

Por lo tanto, en dicho contexto la cultura ya no sería entendida como afirmativa, sino, podría decirse, como cultura negativa en la que el factor primordial sería la irrealización de los valores, ya que, al no haber sido realizados de manera efectiva en la realidad social, siguen siendo aspiraciones, y como aspiraciones denunciarían que en la realidad social no se han cumplido. Tal situación es posible porque la cultura afirmativa separó la materialidad de la espiritualidad, reservando en el espacio *espiritual* un lugar al que el mundo de la economía y de la utilidad no podían acceder. Si es así, los valores espirituales

contradicen el orden del “es”, sobre la base normativa del “debería ser”, por el hecho de que no han sido realizados, y su aspiración es efectuarlos.

A manera de conclusión, lo que piensa Marcuse es que en los mismos valores culturales está el germen que propiciaría el cambio social que él demanda, y el hecho de no haber sido realizados no les resta importancia en el curso de la historia humana; por ende, hacen parte de la utopía, y es preciso recordar que para este filósofo la utopía es el motor dinámico de la construcción de una sociedad mejor, idea que tiene entre sus afectos por dos motivos: el primero, porque él piensa que, pese a que los ideales de la cultura hayan sido traicionados y tergiversados en la realidad por la burguesía y por sus tendencias intelectuales, ello no quiere decir que se haya perdido el grado de verdad de aquellas ideas y carezcan, por ende, de sentido; el segundo, porque él considera que la utopía y los valores que tiene en perspectiva denuncian un estado de cosas que es inadecuado pero que podría mejorar.

## Referencias

- Adorno, Th. W. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. (Trad. Manuel Sacristán). Madrid: Sarpe.
- Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética*. (Trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid: Akal.
- Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea*. (Trad. y notas Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Barahona A. E. (1996). “Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la <<Dialéctica de la Ilustración>>”. En: M. Horkheimer y T.W. Adorno. *Logos. Anales del seminario de metafísica* (30), pp. 167-184. Madrid: Ediciones Complutense.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (Trad. Andrea Morales Vidal). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, S. A.
- Cruz, K. F. (2007). “La fragmentación del sujeto en la literatura del siglo XX”. En: *La derrota de la luz. Ensayos sobre modernidad, contemporaneidad y cultura*. (pp. 65-81). Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Entel, A. (1999). *Escuela de Frankfurt, Razón, Arte y Libertad*. Buenos Aires: Eudeba.

- Freud, S. (1930 –1929–). *El Malestar en la Cultura*. (Trad. Luis López Ballesteros). Obras completas de Sigmund Freud. Standard Edition. Ordenamiento de James Strachey/Volumen 21. Versión electrónica. disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0Bwm3dI13n5jIMTA5NjUxZDIItNzMwZS00ZjI2LWI0NjAtN2RkMjUxZWJlYjM4/view?ddrp=1&hl=es>
- Freud, S. (1927-31). “El porvenir de una ilusión”. (Trad. Luis López Ballesteros). *Obras completas de Sigmund Freud*. Standard Edition. Ordenamiento de James Strachey /Volumen 21. Versión electrónica. Disponible en: [http://www.elortiba.org/pdf/freud\\_porvenir.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/freud_porvenir.pdf)
- Jaramillo, V. R. (1999). “El ensayo de Marcuse <<Acerca del carácter afirmativo de la cultura>>”. En: *Filosofía del Derecho: ética, cultura y civilización*. (pp. 188-202). Bogotá, Colombia: Jurídicas Gustavo Ibañez.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. Manuel García Morente). San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa.
- Kant, I. (1994). “¿Qué es la ilustración?”. En: *Filosofía de la historia*. (pp. 25-38). (Trad., y prólogo Eugenio Ímaz). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1970). *Cultura y Sociedad*. (Trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés). Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, H. (1969). *El Hombre Unidimensional*. (Trad. Juan García Ponce). México D. F., México: Joaquín Mortiz, S. A.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. (Trad. Juan García Ponce). Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética. Crítica a la ortodoxia marxista*. (Trad. José-Francisco Yvars). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2001). “Algunos comentarios sobre Aragón: el arte y la política en la Era Totalitaria”. En: *Guerra, tecnología y fascismo –textos inéditos–* (pp. 242-259). Medellín, Antioquia: Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (1970). “Notas sobre una nueva definición de la cultura”. En: *La Sociedad Opresora*. (Trad. Italo Manzi). (pp. 37-59). Caracas, Venezuela: Tiempo Nuevo S.A.

Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. (Trad. Juan García Ponce). México D.F., México: Joaquín Mortiz, S. A.